پڑھنا کیا ہے؟

___ڈاکٹر ناصر عباس نیر___

انسان ساختہ متون کو کیسے پڑھا جائے؟ اس سوال پر کم ہی غور کیا جاتا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ مسلسل پڑھتے رہنے سے، پڑھنے کا عمل خودکار محسوس ہونے لگتا ہے، اور کسی عمل کے خودکار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسے ہم عادتاً انجام دینے لگے ہیں۔ اس سے وابستہ حیرت ختم ہو گئی اور اس کی نوعیت سے متعلق سوال باقی نہیں رہا۔ عام طور پر خودکار اور فطری عمل میں فرق نہیں کیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر لوگ پڑھنے کو فطری عمل بھی خیال کرتے ہیں، حالاں کہ پڑھنا فطری عمل نہیں ہے۔ عادت اور فطرت میں فرق کی لکیر موجود ہے مگر اکثر نظر سے اوجھل رہتی ہے؛ فطرت پیدائشی چیز ہے، جس پر ہمارا اختیار نہیں، جب کہ عادت نقل اور اکتساب میں جڑیں رکھتی ہے اور جن باتوں یا چیزوں کی نقل کی جاتی ہے یا جنھیں سیکھا جاتا ہے، وہ سماجی ہیں۔ لکھنا اور پڑھنا دونوں اکتسابی ہیں۔ البتہ بولنا (صرف بولنا نہ کہ کوئی مخصوص زبان) اور سننا فطری ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بولنے اور سننے میں لوگ زیادہ دل چسپی رکھتے ہیں اور آسانی محسوس کرتے ہیں، جب کہ لکھنے اور پڑھنے میں جو کاوش درکار ہے، اس سے اکثر گریز کرتے ہیں۔ ہم سب کم یا زیادہ کاہل ہیں مگر لکھنے اور پڑھنے سے عمومی گریز کا سبب کاہلی کے علاوہ بھی ہے: ذمہ داری کا خوف۔ ثقافتی علامتوں کی دنیا میں داخل ہونے اور ان کی تفہیم کی ذمہ داری قبول کرنے کا خوف۔ جنھیں پڑھنے کا شوق ہوتا ہے، ان میں بھی اکثر ایسی کتابوں یا تحریروں کا انتخاب کرتے ہیں جن کے لیے ذہن کو کاوش نہ کرنی پڑے۔

یہ بھی واضح رہے کہ لکھنا، بولے جانے کی نقل سے زیادہ ترجمانی ہے۔ تحریر، تقریر کی ان علامتوں کے ذریعے نمائندگی یا ترجمانی ہے، جنھیں ثقافت وضع کرتی ہے۔ چناں چہ جب آپ سنتے ہیں تو چیزوں کے ادراک کا عمل اور ہوتا ہے اور جب پڑھتے ہیں تو ادارک کی ایک مختلف سطح کام کرتی ہے۔ آواز اور پھر ادائیگی ہمارے ذہن کے جن حصوں کو متحرک کرتی ہے، ان کا تعلق عملی فہم اور جمالیات سے زیادہ ہے، جب کہ لسانی علامت (جو بصری امیج سے بالکل مختلف ہے) ہمارے فہم کی گہری سطحوں اور نتیجتاً ثقافت اور خود ہماری ذات کے خفتہ گوشوں کو جگانے کا کام کرتی ہے۔ یہاں تک کہ ایک ہی متن کو سننے اور پڑھنے کا عمل، اس متن سے متعلق مختلف ادراکات کو جنم دیتا ہے۔ آپ مجید امجد، فیض، راشد، ایلیٹ کی

نظمیں ان کی زبانی سنیے اور پھر انھی کو پڑھیے، الگ الگ تجربات ہوں گے۔ مشاعروں کی مقبول ترین شاعری کو پڑھنا اکثر خود اذیتی کا عمل بن جاتا ہے۔

پڑھتے ہوئے، آپ ثقافتی طور پر وضع کی گئی لسانی علامتوں کی دنیا میں داخل ہوتے ہیں۔ اگرچہ کوئی متن پڑھتے ہوئے اس بات کا احساس کم ہی ہوتا ہے کہ ہمارا اوّل سامنا ثقافتی طور پر اختراع کی گئی کچھ علامتوں سے ہے؛ اس لیے کہ ہم ان سے مانوس اور ان کے عادی ہو چکے ہوتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ لسانی علامتوں سے ہماری دیرینہ شناسائی، انھیں ڈی کوڈ کرنے کے ہمارے عمل کو سہل اور خودکار بنا دیتی ہے، لیکن یہ علامتیں ہمیں متن سے ورا، اس کے عقب میں موجود یا اس کے گرد ایک ہالے کی صورت تنی ثقافتی دنیا میں لے جاتی ہیں (واضح رہے ابھی ہم متن کے موضوع کی بات نہیں کر رہے)۔ کوئی متن سنتے ہوئے، ہم متن سے باہر بھی کم جاتے ہیں اور خود متن کے اندر بھی دور تک جانے سے قاصر ہوتے ہیں؛ آواز، لحن اور متکلم کی موجودگی ہمیں لمحہ موجود اور متن کی بالائی سطح تک محدود رکھتے ہیں۔ لوگوں کی اکثریت اسی بالائی سطح تک رہنا چاہتی ہے۔ لوگ زیادہ سننا اور کم پڑھنا چاہتے ہیں، اس لیے کہ پڑھنے کا عمل انھیں متن سے ورا علامتی دنیا، جس کا متن خود ایک حصہ ہوتا ہے، میں لے جاتا ہے اور وہاں وہ خود کو تنہا پاتے ہیں؛ پورے متن کو سمجھنے کی ذمہ داری ان پر عائد ہوتی ہے۔ سنتے ہوئے اس ذمہ داری کا بڑا حصہ کہنے والے کی طرف منتقل رہتا ہے۔ جو فرق پڑھنے اور سننے کا ہے، وہ صرف ایک فرد تک محدود نہیں، ان معاشروں میں بھی دیکھا جا سکتا ہے جو زبانی ثقافت اور تحریری ثقافت کے علم بردار رہے ہیں یا ہیں۔

زبانی ثقافت میں متون کی تعداد محدود ہوتی ہے؛ چند ایک متون مسلسل دہرائے جاتے ہیں اور ان کا کوئی ایک مصنف نہیں ہوتا۔ نیز ان کی تفہیم اور پسندیدگی اس سماج کے سب افراد کے یہاں تقریباً یکساں ہوتی ہے۔ وہ سماج گویا اندر سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں؛ ان کے یہاں تبدیلی اس آہستگی کے ساتھ ہوتی ہے کہ دہائیوں بعد محسوس کی جا سکتی ہے۔ جب کہ تحریری ثقافت میں متون کی تعداد مسلسل بڑھتی رہتی ہے۔ وہ متون نہ صرف ایک دوسرے کو رد کرتے ہیں، بلکہ ہر متن یہ باور کرانے کی سعی بھی کرتا ہے کہ اس کا انحصار لکھنے والے کی جدت طبع پر ہے۔ یعنی اس کی تصنیف پر اس کے لکھنے والا کا اجارہ ہوتا ہے۔ اس سماج میں افراد ہوتے ہیں اور فرد اپنی الگ شخصیت، الگ نقطۂ نظر، الگ اسلوب کا دعویٰ کرتا ہے اور اسے منوانا چاہتا ہے۔ یہ سماج مسلسل بدلتا ہے۔ اس میں روایات کی مسلسل ٹوٹ پھوٹ ہوتی ہے۔ کسی شے کو استقلال نہیں ہوتا۔ اس میں تخلیقیت اپنی آخری حدوں کو چھونا چاہتی ہے اور زبان اپنے اظہار کے نئے نئے پیرایوں کی تلاش میں ہوتی ہے۔ ایک ہی متن کی مختلف تعبیرات نہ صرف پسند کی جاتی ہیں، بلکہ صرف وہی متن اس سماج میں باقی رہتا ہے جس کی تعبیرات مسلسل بدلتی رہیں۔ زبانی ثقافت میں روایت اور بزرگوں کی سند اتھارٹی کا درجہ رکھتی ہے، جب کہ تحریری ثقافت میں فرد کی عقل اتھارٹی ہوتی ہے۔ البتہ ایک چیز دونوں میں مشترک ہے۔ زبانی ثقافت میں جو تقدیس روایت اور بزرگوں کے قول کو حاصل ہوتی ہے، وہی تقدیس تحریری ثقافت میں عقل

کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ کہنے کا مقصود یہ ہے کہ جس طرح زبانی ثقافت میں روایت سے انحراف سماج بدری کا باعث بن سکتا ہے، اسی طرح تحریری ثقافت میں عقل سے انحراف سماج میں ناپسند کیا جاتا ہے۔ تحریری ثقافت، جدید ثقافت ہے۔ اس ثقافت میں کسی بھی متن کو کسی مخصوص معنی کی قید میں رکھنے کی کوشش رایگاں جاتی ہے۔ تاہم یہ کوشش صرف انھی معاشروں میں کی جاتی ہے جو عبوری عہد سے گزر رہے ہوتے ہیں، وہ زبانی ثقافت سے تحریری ثقافت کی جانب بڑھ رہے ہوتے ہیں۔ جب تک کوئی ثقافت پوری طرح زبانی یا تحریری ہوتی ہے، اس کے گروہ ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں، متصادم نہیں ہوتے۔ لیکن جب ایک سماج میں ان دونوں ثقافتوں کے حامل گروہ موجود ہوں اور وہ ادارہ جاتی سطح پر منظم ہو چکے ہوں، ان میں فکری اور حقیقی تصادم کا خطرہ باقی رہتا ہے۔ یہ حقیقت پاکستانی سماج پر بڑی حد تک صادق آتی ہے۔

انسانی متون کیسے پڑھیں جائیں؟ یہ سوال آج سے دو سو سال پہلے اٹھایا جاتا تو اس کی نوعیت ہدایت آموزی کی ہوتی۔ اس کے جواب میں متن پڑھنے کا ہدایت نامہ تیار کیا جاتا۔ زبان، لغت، بلاغت، سند، روایت، شرح اور اسی طرح کے روایتی علوم سے شناسائی پر زور دیا جاتا۔ عین ممکن ہے کہ ایک متعلقہ متن کے عالم سے استفادے کی شرط بھی لازم رکھی جاتی۔ مقصود متن کی درست اور غیر مبہم تفہیم کی ایک مخصوص روایت کو برقرار رکھنا ہوتا۔ لیکن آج یہ سوال سیاسی جہت کا حامل ہے۔ اب ہدایات صرف تیکنیکی مسائل کے سلسلے میں روا سمجھی جاتی ہیں۔ مطالعہ -- جسے تعلیمی مقاصد کے سوا انجام دیا جائے--- تیکنیکی مسئلہ نہیں ہے۔ یہ اختیار اور انتخاب کا معاملہ ہے۔ قاری کو حق حاصل ہے کہ وہ کیا پڑھے اور کیسے پڑھے۔ قاری سے مراد ایک بالغ نظر شخص ہے جو دنیا کو اپنی نظر سے دیکھنے میں یقین رکھتا ہے اور اپنی نظر کو معتبر بھی جانتا ہے۔ جب ہم اس بالغ نظر شخص کو یہ بتانے کی کوشش کریں کہ وہ فلاں کتاب پڑھے اور اس کے لیے ایک مخصوص طریقہ اختیار کرے تو گویا ہم اس دنیا میں قدم رکھتے ہیں جسے ''معنی کی سیاست'' کہنا چاہیے۔ کئی کتابوں میں سے کسی ایک کتاب کو اہم سمجھنا، دراصل اس کتاب کے معنی کو سماجی دنیا میں ترجیحی مقام دینے یا کم از کم اسے قابل قبول بنانے کی سعی ہے۔ نیز قاری کے سوچنے کے لیے ایک حد مقرر کرنا ہے۔ یہ بھی ماننا چاہیے کہ سب لکھنے والے کم یا زیادہ ''معنی کی اس سیاست'' میں شریک ہوتے ہیں، جب وہ تواتر سے کچھ نام لیتے ہیں اور بعض کے سلسلے میں خاموشی اختیار کرتے ہیں۔ اردو ادیبوں کی تحریروں میں ان کے پسندیدہ ناموں کو دیکھ کر آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ وہ ترقی پسند فکر کے استقرار میں دل چسپی رکھتے ہیں یا جدیدیت و مابعد جدیدیت میں یا روایت پسندی میں۔

ہم قاری کی بالغ نظری سے لے کر اس کے انتخاب کے حق اور فیصلے کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ کہنے میں بھی ہمیں عار نہیں کہ مصنف سے جدا ہونے کے بعد متن قاری کا منتظر ہوتا ہے۔ متن کی زندگی سے اگر ہم اس میں معنی کی حرکت اور اندر اور باہر کی دنیاؤں سے اس معنی کے منسلک ہونا مراد لیں تو پھر یہ زندگی قاری

کی مرہون ہے۔ جو متن اپنے پڑھنے والوں سے محروم ہو جائے، اس کے ''زندہ درگور'' ہونے میں شک نہیں۔ لائبریریاں ایسے متون سے بھری پڑی ہیں۔ بورخیس جنت کا تصور لائبریری کی مانند کرتا ہے۔ کم از کم پبلک لائبریریاں اس دنیا کی مانند ہیں جہاں ایک طرف ہنستے بستے شہر اور دوسری طرف شہر خاموشاں۔

ہم یہاں چند بنیادی باتوں کا اعادہ چاہتے ہیں۔ جیسا کہ گزشتہ سطور میں کہا گیا ہے کہ پڑھنا اکتسابی عمل ہے۔ ہر قاری اوّل اوّل اسے سیکھتا ہے۔ جب ایک شخص یہ بنیادی بات بھول جائے، اس کی پڑھنے کی آزادی حقیقت میں خطرے کی زد پر آ جاتی ہے۔ پڑھنے کے اساسی عمل کو یاد کرنا، ایک طرف اسے خودکار ہونے سے بچاتا ہے، دوسری طرف قاری کے مطالعہ متن کے اس حق کی حفاظت کرتا ہے جو اسے بہ طور قاری حاصل ہے اور جس میں مداخلت کا اختیار کسی کو نہیں۔ یوں بھی کسی متن کا قاری ہونا ایک ایسے نجی منطقے کو خلق کرنا ہے جہاں متن اور قاری ایک دوسرے سے راز و نیاز کرتے ہیں؛ اگر کوئی تیسرا ان کے راز و نیاز میں کوئی سرگوشی کر سکتا ہے تو وہ زیر مطالعہ متن کی ثقافتی علامتیں ہیں یا قاری کی شخصی یادداشتیں۔

کثرت سے دہرائے جانے کے سبب، پڑھنا اکتسابی محسوس نہیں ہوتا۔ یہ حقیقت کہ متون کو پڑھنے کے لیے اوّل اوّل سخت محنت کی گئی تھی، محض اس لیے ذہن سے محو ہو جاتی ہے کہ آدمی مسلسل پڑھتا رہتا ہے۔ جیسے دوڑتے ہوئے یاد نہیں رہتا کہ کبھی محض انھی دو پاؤں پر کھڑا ہونے کے لیے خاصی مشق کرنا پڑی تھی۔ اس حقیقت کا محو ہو جانا، پڑھنے کے حق میں اچھا نہیں ہے۔ جب پڑھنے کا عمل خودکار محسوس ہونے لگے تو سمجھیے، پڑھنے کا عمل سرے سے واقع ہی نہیں ہو رہا۔ آدمی کے اندر کوئی لرزش بپا ہو رہی ہے نہ متن کی دنیا کا کوئی سربستہ حصہ اپنا انکشاف کر رہا ہے؛ نہ دونوں میں ایک دوسرے سے راز و نیاز کی کیفیت پیدا ہو رہی ہے؛ اور نہ حقیقی دنیا کو نئے سرے سے دیکھنے، نئی سطح سے سمجھنے اور سابق تصورات پر نظر ثانی کا احساس پیدا ہونے کا وہ کمیاب لمحہ رونما ہو رہا ہے، جو کسی متن کے پڑھنے کا انعام ہے، اور جس کے بغیر صفحوں کے صفحے کھنگالنا محض مشقت ہے۔

پڑھنا ہے کیا؟ پڑھنا، ایک 'مکمل سرگرمی' ہے۔ یہ ان سرگرمیوں سے مختلف ہے جن میں آدمی بے دلی سے شامل ہوتا ہے یا اس کی ذات کا کوئی ایک حصہ شریک ہوتا ہے اور باقی حصے الگ رہتے ہیں اور اس کا نتیجہ ایک جذباتی خلفشار کی صورت میں نکلتا ہے۔ مکمل سرگرمی، ہستی کی مکمل سپردگی (بہ شرط ہوشیاری) اور شمولیت کا تقاضا کرتی ہے۔ گویا پڑھنا، بہ یک وقت ذہنی و احساسی، تخیلی و تعقلی اور نجی و سماجی ہے۔

عام حالت میں آدمی کی ہستی منقسم رہتی ہے۔ تقسیم: بیگانگی، علیحدگی اور خود پسندی کو جنم دیتی ہے۔ ہماری عمومی حالت ان اندھوں کی سی ہوتی ہے جو ہاتھی کو چھو کر بیان کرنے کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی پورے ہاتھی کا تصور تک نہیں کر سکتا، اس لیے وہ پورے ہاتھی کو بیان بھی نہیں کر سکتا۔ اس کی تلافی وہ جز کو کل قرار دینے کی صورت میں کرتا ہے۔ چوں کہ باقی بھی اسی طرح کا دعویٰ کرتے ہیں، اور اس پر اصرار کرتے ہیں، اس لیے ان میں جھگڑے ہوتے ہیں۔ پڑھنے کی سرگرمی ہستی

کے منتشر حصوں کو یکجا کرنے کا امکان رکھتی ہے۔ ہم نے ہستی کی جس تقسیم کا ذکر کیا ہے، یہ ہم سب کی تقدیر ہے؛ دوسرے لفظوں میں یہ وجودی ہے۔ (تاہم نوآبادیاتی معاشروں میں اس میں سیاسی و ثقافتی جہات پیدا ہوجاتی ہیں)۔ ہم سب کی ذہنی نشوونما ماں اور فطرت سے اوّلین وحدت کے ٹوٹنے کے ساتھ شروع ہوتی ہے۔ یہ تقسیم زبان سیکھنے کے بعد مزید گہری ہوجاتی ہے۔ ثقافتی علامتوں کی دنیا میں داخل ہونے کے بعد یہ تقسیم بڑھتی جاتی ہے۔ ہم جذباتی طور پر پہلے فطرت اور ماں سے جدا ہوتے ہیں، پھر خود سے، جب ہمارے یہاں شعورِ ذات جنم لیتا ہے۔ اردگرد سے جذباتی انقطاع کے بعد، ہمارے محسوسات اور خیالات میں ثنویت پیدا ہوتی ہے۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ ہم بہترین خیالات کے ساتھ بدترین محسوسات کے حامل ہوسکتے ہیں۔ دنیا کو اپنے خیالات سے بدلنے والا شخص اپنی جذباتی دنیا میں قابلِ رحم ہوسکتا ہے۔ دنیا کو لازوال فن پارے عطا کرنیوالے خودکشی کر لیتے ہیں: ارنسٹ ہیمنگوے، ورجینیا وولف، سلویا پلاتھ، شکیب جلالی، سارہ شگفتہ۔ اس تقسیم کا تجربہ ہم کسی ایک چیز، ایک فرد، دنیا، کائنات اور خود اپنے لیے بھی کر سکتے ہیں۔ اسی طرح ایک ہی چیز، ایک ہی آدمی، ایک ہی کتاب، ایک ہی رشتے کے سلسلے میں ہمارے خیالات و احساسات شاید ہی یکساں رہتے ہوں۔ ایک وقت کی محبوب ترین ہستیاں اور کتابیں ہمارا جہنم بن سکتی ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ کل کا جہنم آج ہمارے لیے فردوس صورت ہو۔ یہ دوجذبیت ہماری شخصیت کا مستقل حصہ بنی رہتی ہے۔ غالب کا شعر آدمی کی اسی وجودی حالت کو بیان کرتا ہے:

محبت تھی چمن سے لیکن اب یہ بے دماغی ہے
کہ موجِ بوئے گل سے ناک میں آتا ہے دم میرا

بے دماغی، نفسیات اور فلسفے کی اصطلاح بن سکتی ہے۔ کلاسیکی شاعری میں ''دماغ'' تفکر، میلان، توجہ، رغبت، خواہش کے مطالب لیے ہوئے ہے۔ بے دماغی کی حالت، فکر اور رغبت دونوں کے ترک کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ چمن سے پہلے محبت تھی، اب بے دماغی ہے۔ بے دماغی بھی ایسی کہ اس چمن کے پھول کی خوشبو ہی سے ناک میں دم آتا ہے۔ (بوئے گل اور ناک میں دم میں کیا عمدہ لفظی و معنوی رعایتیں ہیں)۔ اس میں ہلکا سا طنز اور تفاخر بھی شامل ہے۔ (کب بے دماغی شہر سے دیتی ہے اٹھنے میر/ یوں تو خیال وادیِ مجنوں کروں ہوں میں: میر تقی میر) یعنی بے دماغی مریضانہ رویہ نہیں۔ اپنی اصل حالت کو قدرے تفاخر کے ساتھ قبول کرنے کا رویہ ہے۔ یہاں غور طلب نکتہ یہ ہے کہ چمن سے محبت کے خاتمے کو نفرت نہیں کہا گیا بلکہ بے دماغی کا نام دیا گیا ہے۔ (یہ بھی قابلِ غور بات ہے کہ کلاسیکی شاعری میں محبت کے مقابل نفرت کا لفظ شاید ہی استعمال کیا گیا ہو)۔ یہاں اس کے اسباب پر گفتگو کا موقع نہیں۔ صرف یہ کہنا مقصود ہے کہ ایک ہی شے (چمن) کے سلسلے میں دو متضاد حالتوں کو محسوس کرنا بنیادی طور پر لسانی مسئلہ ہے۔ نفسیات کی اصطلاح میں جسے دوجذبیتیا نام دیا گیا ہے، وہ پولش مفکر کے بہ قول زگمنٹ باؤمن (Zygmunt Bauman) کے بہ قول ''لسانی فساد'' ہے۔ زبان کا کام، اشیا کو نام دینا اور ان کی

زمرہ بندی کرنا ہے۔ دوجذبیت میں زبان اس مشکل میں پڑتی ہے کہ وہ ایک ہی شے کو کیسے دو مختلف نام دے۔ جس چمن کو محبت سے مشخص کیا تھا، محبت کے خاتمے کے بعد اسے کیا نام دے؟ چیزیں دنیا میں ایک انتشار کی حالت میں پڑی ہوتی ہیں؛ انھیں نام دے کر الگ چھانٹ کر، ایک نظم میں پرو دیا جاتا ہے۔ دوجذبیت انھیں پھر بے نظمی کی حالت میں لے جاتی ہے۔ خود بے دماغی کی ترکیب میں بے نظمی (اور اس کے پیدا کردہ خلا) کی طرف اشارہ موجود ہے۔ اگر دوجذبیت/تقسیم/ بیگانگی اپنا کوئی بھی رشتہ زبان سے رکھتی ہے تو ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اس کا حل بھی زبان سے تعمیر کیے متن میں ہوگا۔ بے دماغی کی حالت کو شعر میں بیان کرنا، اس حالت کی بے نظمی کو نظم میں بدلنے کی سعی ہے۔

سماج، آدمی کی اس بے دماغی کا ادراک رکھتا ہے۔ تاہم جس طرح آدمی کے یہاں خود پسندی ہے، سماج کے یہاں بھی ہے (اس کا آغاز آدمی سے ہوتا ہے یا سماج سے، اس پر الگ سے بحث کی ضرورت ہے)۔ وہ آدمی کی اس بیدماغییا دوجذبی میلان کو ختم کرنے کے لیے کہانیاں وضع کرتا ہے۔ ہر سماج میں وہاں کے انسانوں کے بنیادی وجودی مسائل کے سلسلے میں کہانیاں موجود ہوتی ہیں۔ بچے کو ماں اور فطرت سے وابستہ رکھنے کی کہانیاں خود مائیں یا دوسری بزرگ عورتیں بیان کرتی ہیں۔ پھر یہ منصب سماج سنبھالتا ہے۔ بعد میں ریاست اور اس کے تعلیمی، مذہبی، ثقافتی ادارے۔ ان سب کے نتیجے میں بچہ ثقافتی علامتی نظام میں داخل ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس ساری تعلیم و ہدایت کے نتیجے میں آدمی کی بے دماغییا اس کی ہستی میں موجود تقسیم ختم ہوسکتی ہے؟ یعنی کیا آدمی حاصل کی گئی تعلیم اور سنی گئی کہانیوں کے بعد ایک ایسی زندگی بسر کرسکتا ہے جس میں اسے اپنے اندر کوئی رخنہ محسوس نہ ہو، جو اسے ذاتی کاوش پر مجبور نہ کرتا ہو؟ کیا ہم سب سماج کی سنائی گئی کہانیوں اور ریاست کے دیے گئے بیانیوں پر ہمیشہ یقین کیے رکھتے ہیں یا ان کے سلسلے میں ہمارے احساسات سدا ایک جیسے رہتے ہیں؟ ہم آدمی کی زندگی کی بے اطمینانی کی دوسری صورتوں کی نہیں، محض ایک صورت کی بات کر رہے ہیں جس میں آدمی خود کو بٹا ہوا محسوس کرتا ہے۔ زبانی معاشروں میں بھی کہانیوں کو بار بار دہرانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مذاہب باقاعدگی سے عبادت پر زور دیتے ہیں۔ گویا آدمی اپنےاندر کے رخنے کو محض ایک کہانی سے نہیں پر کرسکتا۔ البتہ وقتی طور پر اس کے داخل کی تقسیم معطل ہوسکتی ہے۔ اسے ارادی طور پر فراموش بھی کیا جاسکتا ہے؛ اسے دبایا بھی جاسکتا ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ لوگ سماج اور ریاست کی کہانیوں پر غیر مبہم یقین کرنے لگتے ہیں۔ ان کی خاطر جان بھیدے دیتے ہیں اور انھی کے سبب قتلِ عام شروع کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ دونوں صورتیں، آدمی کی ہستی کی تقسیم کے خاتمے کی نہیں، اس کے گہرے ہونے کی گواہی دیتی ہیں۔ اندر سے بری طرح منتشر و منقسم اور نفرت سے لبریز شخص ہی خود کو یا دوسروں کی جان لے سکتا ہے۔

مذہبی و روحانی تجربات بھی مذکورہ دوئی کے خاتمے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ولیم جیمز کی Varieties of Religious Experience، اس موضوع پر اچھی کتاب ہے جس کا اردو ترجمہ خلیفہ عبدالحکیم

نے "نفسیات واردات روحانی" کے نام سے کیا ہے۔ اس میں عیسائی بزرگوں کے روحانی تجربات کا بیان ہے۔ متعدد مسلمان صوفیہ کی کتب میں بھی اس طرح کے تجربات کا بیان ہے۔ کتاب اللمع فی التصوف، رسالہ قشیریہ، کشف المحجوب۔ ان میں ''تذکرہ غوثیہ'' خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ جدید زمانے میں ''پڑھنا'' ایک ایسی مکمل سرگرمی ہے جو انسان کے وجود کی دوئی اور دیگر رخنوں کے سلسلے میں کارآمد ہے۔ اسی مقام پر یہ واضح کرنے کی ضرورت ہے کہ ''پڑھنا'' مذہبی و روحانی تجربے کا متبادل نہیں ہے، نہ ان کے مماثل ہے۔ یہ ایک الگ نوع کی سرگرمی ہے۔ اس کی اہمیت و معنویت وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جنھیں انسانی علم وسعی کے معتبر ہونے میں شک نہیں ہوتا۔

'مکمل سرگرمی' کا مطلب ہے کہ مذکورہ دوجذبی میلا نیا بے دماغی، خواہ وقتی طور پر ہی سہی، باقی نہ رہے۔ جب "پڑھنا" ایک مکمل سرگرمی بننے میں کامیاب ہوتا ہے تو ہم "وحدت" کا تجربہ کرتے ہیں۔ جس اوّلین وحدت کییاد ہمیں اکثر آتی ہے اور جو ہمیں محبت سے لے کر خدا، قوم پرستی، جنگلوں، صحراؤں میں لیے پھرتی ہے، اس سے مماثل وحدت کا تجربہ ہم پڑھنے کے دوران میں کرتے ہیں۔ اوّلین **وحدت**-- اپنی ماں اور فطرت سے --تو کبھی نہیں لوٹ سکتی؛ آدمی اس جنت میں واپس نہیں جاسکتا، جسے اس نے چھوڑ دیا یا جہاں سے اسے نکال دیا گیا۔ آپ شعور یا زیادہ صحیح لفظوں میں آشوب آگہی سے گزرنے کے بعد قبل شعور کی حالت میں نہیں جاسکتے، خواہ آپ کے اندر واپس جانے کی آرزو کتنی ہی شدید اور سچی ہو۔ آدمی کو جنت گم گشتہ ملتی ہے اور نہ قوموں کو عظمت رفتہ۔ ہاں کسی نئی جنت اور نئی عظمت کا امکان ہوسکتا ہے۔ منیر نیازی نے اس کی ایک سطح بیان کی ہے:

واپس نہ جا وہاں کہ تیرے شہر میں منیر
جو جس جگہ پہ تھا وہ وہاں پہ نہیں رہا

لیکن اس سے ملتی جلتی وحدت کا مختلف انداز میں تجربہ (پڑھنے کے ذریعے) نہ صرف ہم کر سکتے ہیں، بلکہ وہ ہماری نجات کے لیے ازبس ضروری ہے۔ سیاسی اور وجودی نجات۔ مبادا وحدت کے لفظ سے غلط فہمی پیدا ہو، یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ اس کا وحدت الوجود سے تعلق ہے نہ کسی اور طرح کے صوفیانہ تجربے سے۔ صوفیانہ تجربہ کامل نفی سے عبارت ہوتا ہے؛ انا اور اس کے متعلقات کی نفی۔ جب کہ زیر نظر تحریر میں وحدت سے مراد جزئی سطح پر احساس وخیال کی ثنویت اور کلی سطح پر تخیل و تعقل، ذاتی وسماجی زندگی میں تقسیم کا معطل ہونا ہے۔

پڑھنے کے عمل کے تین مراحل ہیں۔ آغاز ایک دنیا سے رخصت ہے؛ اس کا وسط دوسری دنیا میں داخل ہونا ہے؛ اور انجام دونوں دنیاؤں کو معرض استفہام میں لانا ہے۔ جیسے ہی آپ پڑھنا شروع کرتے ہیں، جانی پہچانی، معمول کی دنیا سے رخصت ہوکر آپ کسی اور کی ساختہ دنیا میں داخل ہوتے ہیں۔ رخصت ہونا اور داخل ہونا۔۔۔ اگر اپنی تمام تر نفسی حالت کے ساتھ رونما نہ ہوں تو پڑھنے کا عمل واقع نہیں ہوتا؛ آپ محض صفحے پلٹتے

ہیں، جماہی لیتے ہیں اور کتاب ایک طرف پھینک کر سیل فون یا کسی دوسرے کام میں مصروف ہوجاتے ہیں۔ رخصت ہونے کا مطلب، چھوڑنا، علیحدگی اور فراموشی ہے، جب کہ داخل ہونے کا مطلب ایک عالم حیرت کے ساتھ قبولیت اور نیم باز آنکھوں کے ساتھ سپردگی ہے۔ اگر چھوڑی ہوئی جگہ، یا وہ حالت جس سے آپ علیحدہ ہوئے ہیں، وہ آپ کییادداشت میں پوری طرح جگہ بنائے ہوئے ہوں، آپ مڑمڑ کر دیکھتے ہوں، ٹھوکر کھاتے ہوں تو اسے رخصت نہیں کہا جاسکتا۔ اگر ایک دنیا سے رخصت مکمل نہیں تو نئی دنیا میں داخلے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جو شخص اپنی معمول کی دنیا (اس میں انا کو بھی شامل کر لیجیے) کو معطل اور ترک کرسکتا ہے، وہی خود کو کسی اور کے سپرد کرسکتا ہے۔ نشان خاطر رہے کہ سپردگی کا تجربہ سرشاری کا ہے۔

کسی تحریر کو پڑھنے کی سرگرمی کا عروج، وہ حالت ہے جب آپ خود کو کسی اور کی تحریر کے سپرد کردیتے ہیں، اس تحریر کو موقع دیتے ہیں کہ وہ اپنے اسرار کی بارش آپ پر برسائے، مگر ایک رو مسلسل رواں رہنی چاہیے جو یاد دلاتی رہے کہ آپ ایک انسان ساختہ متن میں کھوئے ہوئے ہیں۔ اسے بریخت نے ''بیگانگی کا اثر'' یعنی Alienation effect کہا تھا۔ اس نے یہ اصطلاح ڈرامے کے لیے استعمال کی تھی۔ اس کا مقصود ایک ایسی تیکنیک تھی جو ناظر کو تھیٹر کے مصنوعی ہونے کی حقیقت یاد دلاتی رہے۔ مابعد جدید فکشن میں بھی اسی سے ملتا جلتا اہتمام کیا جاتا ہے؛ قاری کو برابر یاد دلایا جاتا ہے کہ وہ ایک خاص فرضی کردار کی زبانی قصہ سن رہا ہے۔ اگر مذکورہ رو کا سرا، سپردگی کے دوران میں ہاتھ سے کھو جائے تو آپ سرشاری یا پڑھنے کا کیف تو حاصل کریں گے، مگر کچھ کھو بھی دیں گے۔ (اور یہ "کچھ" معمولی نہیں ہے)۔ وصل بھی دوطرفہ کیف کا تجربہ ہے؛ اگر یک طرفہ ہو تو اس میں سادیتیا مساکیت سے ملنے والی منفی سرشاری ہوتی ہے۔ کچھ یہی صورت متن کے مطالعے میں بھی دہرائی جاسکتی ہے۔ جو لوگ متن سے محض سرشاری حاصل کرنے کو اپنے مطالعاتی سرگرمی کی معراج خیال کرتے ہیں، ان کی شخصیت میں مساکیت کا میلان ہوسکتا ہے۔ یعنی تشدد آمیز سرشاری حاصل کرنے کا میلان۔ آدمی کے تشدد کو بھلایا جاسکتا ہے، مگر متن کا تشدد ذہن ودل میں دور تک پہنچتا ہے اور آدمی کے تصور دنیا پر شدت سے اثر انداز ہوسکتا ہے۔ آدمی متن میں ظاہر کیے گئے تصور دنیا کو چپ چاپ، خوشی کے ساتھ جذب کرلیتا ہے اور پھر دنیا سے وہ خود، آزادانہ معاملہ نہیں کرتا، اس متن کا معنی اس کے ذہن ودل میں مقتدر حیثیت اختیار کرلیتا ہے۔ نیز مساکیت سے ملنے والی تشدد آمیز مسرت اس کی شخصیت کا مستقل حصہ بننے کا امکان رکھتی ہے۔ بیدی کے ''لاجونتی'' کی لاجو کی مانند۔ وہ سندر لال کے ستم سہہ کر جو خوشی محسوس کرتی ہے، اسی میں اپنے ہونے کا مفہوم پاتی ہے۔ فسادات میں تقدیر اسے کسی اور کے پاس لے جاتی ہے۔ واپس آتی ہے تو سندر لال اس سے نرمی سے پیش آتا ہے۔ اسے لگتا ہے، اس کے ہونے کا مفہوم باقی نہیں رہا۔

بریخت یہ ذمہ داری مصنف پر ڈالتا ہے کہ وہ ناظر (قاری) کو خبردار رکھے۔ مصنف اپنی تحریر میں ''اجنبیت'' کا احساس پیدا کرے تا کہ قاری سوال اٹھائے کہ کون سا کردار کس طور سماج کی سچائی کی

نمائندگی کرتا ہے۔ مابعد جدید فکشن بھی قاری کو ہوشیار رکھنے کی سعی کرتا ہے تاکہ وہ فکشن اور حقیقت کے پیچیدہ تعلق کو سمجھ سکے؛ فکشن کا ہر کردار ایک اختراع ہے اور اس کے ذریعے پیش کی جانے والی دنیا بھی اختراع ہے۔ ایسا ادب قاری کو ہوشیار رکھنے کی سعی کرتا ہے۔ اردو میں مرزا اطہر بیگ نے ایسا ہی فکشن تخلیق کیا ہے۔ ان سے پہلے شاعری میں غالب، میراجی، راشد اور مجید امجد کا آخری دور کا کلام بھی قاری کو ہوشیار رکھنے کی سعی کرتا ہے۔ مقبول عام ادب اس کے برعکس اہتمام کرتا ہے۔ وہ ''فکشن'' ہی کو حتمی سچ سمجھنے کا دھوکہ پیدا کرتا ہے۔

سپردگی میں ہوشیاری، متن کے مطالعے کا اساسی اصول کہا جاسکتا ہے۔ تاہم ایک دوسری انتہا بھی ممکن ہے۔ کچھ لوگ سرے سے سپردگی کا تجربہ ہی نہیں کرتے۔ متن کا مطالعہ کرتے ہوئے، وہ فقط ہوشیاری کو بروے کار لاتے ہیں۔ وہ حسیات پر ادراک کو، وجدان پر تعقل کو ترجیح دیتے ہیں۔ چناں چہ یہ لوگ خود کو متن کے سپرد کرنے سے زیادہ، اس پر حاکم ہونا پسند کرتے ہیں۔ انھیں غالباً خوف ہوتا ہے کہ کسی اور کا ساختہ متن انھیں نگل لے گا؛ وہ پسپا ہوجائیں گے؛ وہ اگر حقیقت میں بالشتیے ہیں تو وہ خود کو ننگی آنکھوں سے دیکھ لیں گے۔ یہ لوگ اس لمحے کو رونما ہی نہیں ہونے دیتے جہاں متن اپنی حسیات سے چنگاریاں پیدا کرتا ہے اور جو قاری کی حسی دنیا میں ہلچل سی پیدا کرتی ہیں۔ اوّل ان کا سروکار متن کے محض معانی سے ہوتا ہے، دوم وہ متن کے معنی 'دریافت' نہیں کرتے، بلکہ استبدادی انداز میں متن کے معانی 'متعین' کرتے ہیں۔ نفسی طور پر یہ لوگ سادیت پسند ہوتے ہیں؛ انھیں متن کو مسخ کرکے، متن پر تشدد کرکے مسرت ملتی ہے۔ متن کو خود بولنے کا موقع دیے بغیر یعنی متن کے بارے میں متن ہی سے، اس کے اصلی سیاق کے ساتھ حوالہ لائے بغیر اس کی نمائندگی تحکم کے ساتھ خود کرنا متن پر تشدد ہے۔ تحکم ہی تشدد کی زبان ہے۔ وہ اپنے نگلے جانے کے خوف کا اظہار، دوسروں کو متشددانہ انداز میں نگل لینے کی صورت میں کرتے ہیں۔ یہ بات ان کی نظر سے اوجھل رہتی ہے کہ متن کے معانی دریافت کرنے کے لیے، حاکمانہ طرزِ عمل نہیں، وہ انکسار چاہیے جو ایک طرف حقیقی جستجو کا پیدا کردہ ہے اور دوسری طرف اپنی انا کو جھکانے اور متن کے آگے تسلیم بجا لینے کا زائیدہ ہے۔ جب کہ ان لوگوں کی انا اتنی بڑی ہوتی ہے کہ وہ اس امکان ہی کو رد کرتی ہے کہ معنی کا کوئی دوسرا سرچشمہ ہوسکتا ہے۔ وہ جب کسی متن کو یکسر رد کرتے ہیں، اسے ایک حاکم کی مانند زیر کرتے ہیں یا اسے محض ذریعہ سمجھتے ہیں تو خود اپنی انا یا اپنے نظریے ہی کو معنی کا برتر سرچشمہ باور کرارہے ہوتے ہیں۔ مستشرقین کی کتب میں یہ حاکمانہ طرزِ عمل ملتا ہے۔ ترقی پسندی اور جدیدیت میں جھگڑے بھی اسی طرز کے مطالعہ متن کی مثال ہیں۔ پاکستان میں منٹو پر لکھی گئی تنقید کا بڑا حصہ بھی اسی ذیل میں آتا ہے، تاہم اس طرزِ مطالعہ کی کلاسیکی مثال ساقی فاروقی کی ''ہدایت نامہ شاعر'' ہے۔

متن کے سلسلے میں مساکیتیا سادیت کے رویے اس تقسیم کو مزید گہرا کرتے ہیں، جسے ختم کرنے کا

امکان پڑھنے کے عمل میں ہے۔ مساکیت میں حسی انفعال کی صورت ہوتی ہے، جب کہ سادیت میں تعقلی فعالیت عروج پر ہوتی ہے۔ ہم جس وحدت پر بار بار زور دے رہے ہیں، اس میں حس و تعقل کی تقسیم ہی معطل نہیں ہوتی، قاری اور متن کی ایک دوسرے پر برتری کا تصور بھی ختم ہوتا ہے۔

یہ ایک عجیب و غریب حقیقت ہے کہ حاکمیت کا جذبہ انسانوں سے زیادہ متون پر حاوی ہونا پسند کرتا ہے۔ ایک تو اس لیے کہ انسان حاکمیت کو للکارتے ہیں یا للکار سکتے ہیں اور متون اپنے مسخ کیے جانے کے خلاف مزاحمت نہیں کرسکتے۔ دوم اس لیے کہ انسان جو کچھ جانتے ہیں اور سیکھتے ہیں ان کا سرچشمہ متون ہوتے ہیں، لہٰذا اگر متون کے من مانے معانی متعین کردیے جائیں تو ان کی مدد سے ان سب ذہنوں کو بھی قابو میں کیا جاسکتا ہے، جو یہ متون پڑھتے ہیں۔ اس اعتبار سے دیکھیں تو انسانوں کے درمیان حقیقی کش مکش کی رزم گاہ کوئی نہ کوئی متن ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی متن کے استبدادی انداز میں معنی متعین کرتا ہے تو وہ بھی کسی نہ کسی اور متن پر انحصار کررہا ہوتا ہے، جو تحریری بھی ہوسکتا ہے اور زبانی بھی۔ ضروری نہیں کہ وہ ایک ہی متن ہو؛ وہ متون کا ایک نظام بھی ہوسکتا ہے، جو ایک مشترک تصورِ کائنات میں شریک تصور کیے جاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں متون کی کش مکش دراصل تصورہاے دنیا کی کش مکش ہوتی ہے، اور متون کو اس لیے رزم گاہ نہیں بناتی کہ متون حقیقی دنیا کی کامل وفاداری کے ساتھ ترجمانی کرتے ہیں، بلکہ اس لیے کہ متون چیزوں، تصورات اور بیانیوں کو مستقل طور پر محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں استبدادی انداز میں متن کے معنی متعین کرنے والا قاری کسی پرانے متن پر جو انحصار کرتا ہے، اس کی بنیاد متن کی اس سچائی کو پیش کرنے کی صلاحیت پر یقین ہوتا ہے جسے وہ قاری اپنی حقیقی زندگی میں مرکزی اہمیت دیتا ہے۔ لہٰذا اس قاری کی پہلی کوشش ان معانی کی توثیق ہوتی ہے جو اس نے کسی اور متن سے اخذ یا قبول کیے ہوتے ہیں، اور اگر توثیق نہ کرسکے تو ان اخذ شدہ معانی کو مسلط کرنے کی سعی ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں وہ ایک نئے متن کے روبرو ہونے کا تجربہ نہیں کرتے؛ وہ کچھ حاصل نہیں کرتے، اپنے سابق حاصل کے ساتھ نرگسیت پسندانہ تعلق کو مستحکم کرتے ہیں۔ اس سادیت پسندانہ، استبدادی رویے کی ایک سے زیادہ نفسیاتی وجوہ ہیں۔ ایک وجہ شخصی ہے، جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ دوسری وجہ پرانے اور نئے کے تضاد کو حل نہ کرسکنے میں ناکامی کا احساس ہے؛ پرانے متن سے جذباتی وابستگی، نئے متن کا خوف پیدا کرتی ہے۔ وہ نئے متن کو نظر انداز نہیں کرسکتا اور پرانے کے معانی سے دست بردار نہیں ہو پاتا اور اسی سے اس کے یہاں تضاد پیدا ہوتا ہے۔ اس شخص سے زیادہ قابلِ رحم کوئی نہیں جو اپنے تضادات سے آگاہ نہ ہو اور اس سے بڑھ کر المیہ کس کا ہوگا جو اپنے تضادات کو حل نہ کرسکے۔

سپردگی میں ہوشیاری کا مطلب، زیرِ مطالعہ متن سے مسلسل مکالمہ ہے۔ آپ ہر ہر لفظ کو غور سے اور محسوس کرکے پڑھتے ہیں اور سوچتے جاتے ہیں۔ آپ زیرِ مطالعہ تحریر کو اپنی بات کہنے کا پورا موقع دیتے ہیں، پوری توجہ سے اسے سنتے ہیں؛ اس کے آہنگ، اس کے لہجے، اس کی منشا، اس کے دلالتوں، اشارت

سب کو سمجھتے جاتے ہیں اور ساتھ ہی ذہن میں پیدا ہونے والے سوالات کو ابھرنے کا موقع دیتے ہیں، اور ان کے جوابات متعلقہ تحریر میں راست تلاش کرتے ہیں یا اس کی قائم کی ہوئی تخیلی یا تعقلی فضا میں دریافت کرتے ہیں یا پھر اپنی ذہنی دنیا میں دیکھتے ہیں یا پھر دیگر کتابوں یا اشخاص کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ ایک کتاب کو پڑھنا اوّل ثقافتی علامتی دنیا میں داخل ہونا ہے، دوم اس نئی دنیا کے اسرار کو ایک بیدار مغز سیاح کی مانند دریافت کرنا ہے جسے کتاب خلق کرتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اچھی کتابیں کوئی خاص بات، نظریہ ذہنوں میں راسخ کرنے کے بجائے، ہمیں اپنی دنیا کو اپنی نظر سے دیکھنے کے قابل بناتی ہیں۔ تاہم اگر قاری سپردگی میں ہوشیار ہو تو ہر کتاب سوالات کو تحریک دینے کا باعث بن سکتی ہے، خود اپنے خلاف ہی سہی۔ مقتدر طاقتیں ایسی کتابوں کی اشاعت پسند کرتی ہیں جن کا پیغام غیر مبہم، ترغیب آمیز ہو اور ذہن کے استفساری عمل کو معطل کرتا ہو۔ مقتدرہ کے عزائم کو اگر کوئی شکست دے سکتا ہے تو وہ قاری کا استفسار پسند ذہن ہے۔ واضح رہے کہ استفسار پسندی میں حاکمیت نہیں ہوتی؛ مسلسل جستجو ہوتی ہے۔ استفسار پسند ذہن، دوسروں کے پیدا کردہ معنی کو زیر کرنے کے بجائے، انھیں آزادانہ سمجھنے، ان کی مدد سے روشنی کشید کرنے اور اسے آگے پھیلانے میں یقین رکھتا ہے۔ گزشتہ سطور میں ہم نے دوجذبیت کے سلسلے میں کہا تھا کہ وہ ایک لسانی فساد ہے۔ اس کے حل اور بھی ہوں گے، لیکن ایک حل مطالعے میں بھی ملتا ہے۔ جب آپ مطالعہ کرتے ہوئے، نئی نئی ذہنی، جذباتی، احساساتی حالتوں کو نام دیتے ہیں، یعنی انھیں مشخص کرتے جاتے ہیں تو دوجذبیت کی پیدا کردہ تقسیم معطل ہوتی جاتی ہے۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ پڑھنا بڑی حد تک موضوعی (Subjective) عمل ہے۔ باہر کی معروضی دنیا سے رخصت ہو کر، ذہن، تصور، تخیل، فنتاسی کی دنیاؤں میں ایک بچے کی سی حیرت کے ساتھ چلے آنا ہے، یعنی موضوعی حالت میں مبتلا ہونا ہے۔ عام طور پر موضوعی حالت کو منفعل کہا جاتا ہے یا خود پسندی پر محمول کیا جاتا ہے۔ لیکن عام موضوعی حالت اور پڑھنے کے نتیجے میں طاری ہونے والی موضوعی حالت میں فرق کیا جانا چاہیے۔ پہلی صورت میں آپ دوسروں سے یکسر بے خبر اور خود میں گم ہوتے ہیں، مگر دوسری صورت میں آپ کچھ بنیادی باتوں کا نئے سرے سے تجربہ کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ آدمی کے ذہن، تصور، تخیل اور فنتاسی کی حدیں کیوں کر قائم ہوتی ہیں؟ وہ کیسے ثقافتی علامتی نظام سے ہم رشتہ ہوتی ہیں؟ کیوں کر ایک تحریر ایک طویل پیچیدہ سلسلے کی کڑی بنتی ہے؟ ہر کتاب دوسری کتابوں سے جڑی ہوتی ہے۔ آپ پر کھلتا ہے کہ یہ متن ہی ہے جو تصور، تخیل اور تفکر کی حدوں کو قائم کرتا ہے۔ ہم میں سے کون ہے جو یہ دعویٰ کر سکے کہ اس کا تصور لامحدود ہے؟ تصور کا لامحدود ہونا محض ایک فنتاسی ہے، ایک ایسا تخیل ہے جو اس لیے قبول کر لیا جاتا ہے کہ ہم اپنے تصور کو لامحدود کرنا چاہتے ہیں۔ آدمی کا ذہن، تصور، تخیل، یہاں تک کہ لاشعور بھی ساختہ ہے۔ انھیں ان زبانی و تحریری متون نے ساخت کیا ہے جو ہم تک پہنچے ہیں، جن میں سے کچھ ہمیں یاد ہیں، باقی بھول گئے ہیں۔ نیز وہ ہمارے لاشعور میں پہنچ کر اپنی صورتیں اور ہیئتیں بدل لیتے ہیں۔ آدمی کی ذہنی

دنیا میں اگر کوئی شے واقعی پراسرار ہے اور اسے پوری طرح سمجھا نہیں جا سکتا تو وہ ان متون کو نئی نئی تراکیب دینا ہے۔ بالکل ایسے ہی، جیسے آپ بنیادی اعداد کی مدد سے کچھ حیرت انگیز اعداد وضع کر سکتے ہیں۔ لہٰذا پڑھنے کی اساسی، مکمل سرگرمی کو ممکن بنا کر ہم اس حقیقت کا ایک بار پھر ادراک کرتے ہیں کہ ہماری موضوعی دنیا ساختہ ہے، ایک تشکیل ہے، جس کا مواد ہم نے 'دوسروں' سے لیا ہے، مگر جسے ایک ترتیب ہم نے — مکالمے اور استفسار پسندی کی مدد سے دی ہے۔ اس بات کو قبول کرنا آسان نہیں، مگر قبول کرنے نہ کرنے سے یہ حقیقت تبدیل نہیں ہوتی کہ ہماری موضوعیتیں (Subjectivities) کی کنہ دوسروں کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ ہمارے اختیار میں بس یہ ہے کہ ہم ان پر سوال قائم کر سکیں، انھیں سمجھ سکیں، ان کے سرچشموں تک پہنچ سکیں اور انھیں اپنی آرزوؤں کے مطابق نئی ترتیب دے سکیں۔ ہر نئی کتاب کا مطالعہ ہمیں اپنے اندر کی ترتیب کو سمجھنے، اسے برقرار رکھنے یا نئے سرے مرتب کرنے کے بارے میں بتاتا ہے۔ اور اس عمل کے دوران میں ہم اپنی وجودی الجھنوں سے نبرد آزما ہوتے ہیں اور باہر کی منتشر دنیا کو ایک نظم دیتے ہیں؛ ایک داخلی طور پر منظم آدمی ہی باہر کو نظم دے سکتا ہے۔ سماجی دنیا کا انتشار، ان منتشر ذہنوں کا پیدا کردہ ہے جن کے پاس سماجی دنیا پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت ہے: استاد، سیاست دان، صحافی، عالم دین، حکمران۔ مطالعہ اسی وقت آدمی کو منظم کر سکتا ہے جب وہ بالکل شخصی سطح کا، وحدت جو تجربہ بنے۔